

Räume und Schichten der barockzeitlichen Heiligenverehrung in Ungarn^{*)}

Von Gábor Tüskés

Im Gegensatz zu den ungünstigen Quellenbedingungen für das Mittelalter steht den historischen und volkskundlichen Forschungen in Ungarn für die barockzeitliche Periode der Heiligenverehrung ein besonders vielfältiges Quellenmaterial zur Verfügung. Die Untersuchung dieser Quellen nach verschiedenen Gesichtspunkten ist seit Jahrzehnten mit unterschiedlicher Intensität im Gange. Diese Analysen gehen aber nur selten über eine phänomenologische Rekonstruktion der Kultformen hinaus. So fehlt es meistens an der Darstellung des gesellschaftlichen Kontextes, in dem sich die Heiligenverehrung abspielte. Unter den wenigen diesbezüglichen Ausnahmen müssen wir das dreibändige Werk von Sándor Bálint, dem wohl hervorragendsten Erforscher der Volksreligiosität, hervorheben. Seine Arbeit gewährt den ersten zusammenhängenden Überblick der Heiligenverehrung in Ungarn, eingebettet in die europäischen kulturgeschichtlichen Prozesse.¹⁾ Und obwohl Sándor Bálint das Quellenmaterial über die Verehrung der einzelnen Heiligen nach dem Aufbau des kirchlichen Kalenders angeordnet hat, kann man in seinem Werk oft auch schon die zeitliche

^{*)} Der Beitrag stellt die Kurzfassung einer eingehenden Untersuchung zum Thema Heiligenverehrung dar. Die hier oftmals nur angedeuteten Argumentationen bzw. das Datenmaterial werden dort ausführlich dargelegt. Das erste Mal wurde der Beitrag als Vortrag anlässlich der Akademie-Tagung „Historische Anthropologie I“ am 18. 4. 1983 in Budapest vorgelegt. Für die stilistische Überarbeitung der deutschen Fassung habe ich Frau Irene Cserey, Budapest, herzlich zu danken.

und räumliche Verbreitung, die historischen und gesellschaftlichen Verbindungen und die funktionalen Schichten der Heiligenverehrung sehen. Das hier erschlossene große Datenmaterial und vor allem Sándor Bálint selbst haben mir die unmittelbare Anregung zur Weiterführung der von ihm begonnenen Arbeit gegeben.

In diesem Aufriß möchte ich in erster Linie jene Züge der Heiligenverehrung beachten, die in der gegebenen Epoche für das Denken und Verhalten der verschiedenen Gesellschaftsschichten charakteristisch sind. So betrachten wir die Heiligen und ihre Verehrung in erster Linie als Quellen dafür, den historischen Verlauf der kulturellen Verbindungen und Wirkungen besser zu erhellen und aus dieser Entwicklung und aus den dahinter stehenden Kräften solche Erkenntnisse zu gewinnen, für welche die historischen Vergleichsmaterialien äußerst spärlich sind.²⁾ Wir werden sehen, welche verschiedenen Gegebenheiten zusammentreffen mußten, damit der Kult eines Heiligen aus dem begrenzten Rahmen der kulttragenden Schichten heraustreten und in weiteren Kreisen verbreitet werden konnte. Ferner können wir auch beobachten, in welcher Art und Weise die geographische Verbreitung der Kulte mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Bedingungen und der kulturellen Verbindungen sowie der kulturgeographischen Lage des gegebenen Territoriums zusammenhängt und wie man aus all diesen Gegebenheiten auf die Bedeutung gewisser politischer und kultureller Ereignisse schließen kann. Es wird auch einiges über die Faktoren gesagt werden können, die dabei die Diskrepanz bewirkten, die sich zwischen den Vorstellungen der Laien und denjenigen der offiziellen Kirche auf dem Gebiet der Heiligenverehrung schon im Mittelalter langsam zu entfalten beginnt und in der Barockzeit als eine wahre Kluft erweist. Neben den Erscheinungsformen der Verehrung wird besonders auf die Ursache, die Vermittlung und die Rezeption des Kultes geachtet werden, da man einerseits nur von diesen Faktoren ausgehend die Vorstellungen der verschiedenen sozialen Schichten von der Heiligenverehrung und die dem Kult in den einzelnen Schichten zukommenden Funktionen aufklären kann; andererseits ist es nur so möglich, die geschichtlichen und gesellschaftlichen Schichtungen der Heiligenverehrung und die vom Kult getragenen Ideen und zeitgenössischen Ansprüche zu erschließen und zu interpretieren.

Bevor wir zu der barockzeitlichen Kultentwicklung übergehen, müssen wir kurz auf die spätmittelalterlichen Vorgänge hinweisen. Im 15./16. Jahrhundert kann man die Differenzierung des wirt-

schaftlichen und gesellschaftlichen Lebens wie auch der ganzen Kultur als eine Parallele der zunehmenden Spezialisierung der Heiligenverehrung gegenüberstellen.³⁾ Die bedeutende gesellschaftliche Mobilität in dieser Zeit ermöglicht es, daß die verschiedenen sozialen Schichten ihre religiösen Ideale gegenseitig kennenlernen. So sind die kulttragenden Schichten schwer voneinander zu trennen; am Kult der einzelnen Heiligen nehmen auf einmal meist mehrere Gesellschaftsschichten teil. Die gewachsene Wechselwirkung zwischen den verschiedenen Lebensformen und Berufen hat zur Folge, daß breitere Gesellschaftsschichten mit den Heiligen in Verbindung kommen als früher: Unter den kulttragenden Schichten erscheint neben der Kirche, dem königlichen Hof und den Grundbesitzern in dieser Zeit auch das wohlhabende Bürgertum, das im 15. Jahrhundert zu einer bedeutenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Rolle aufsteigt.⁴⁾ Als die Mitglieder des Bürgertums die Verknüpfung zwischen ihrer eigenen Lebenssituation, ihrer persönlichen Erlebniswelt und den von den Heiligen vertretenen Idealen gefunden hatten, wurde das Verhältnis zu den Heiligen intimer, unmittelbarer und persönlicher als früher. So war die Möglichkeit gegeben, die Heiligen in den äußeren religiösen Formen immer mehr zu den ideellen Vertretern der individuellen Bestrebungen und gesellschaftlichen Interessen zu transformieren. Das wird vor allem in der sprunghaften Vermehrung der speziellen Patronate und in der Bereicherung der ritualen Formen der Verbindung widerspiegelt, die zwischen der geschützten Person oder der Gemeinschaft und den Heiligen bestanden. Zur selben Zeit, da sich die Erwartungen und Bedürfnisse den Heiligen gegenüber differenzierten, erscheinen am Ende des Mittelalters auch neue Formen der religiösen Erfahrung, welche nach bisher unbekannten Ausdrucksmöglichkeiten suchten. Diese neuen Formen scheinen die Stabilität der als überholt empfundenen religiösen und gesellschaftlichen Institutionen mehr als einmal zu gefährden und stärken die Irrelevanz derselben. Das weist darauf hin, daß der immer komplexer werdenden Heiligenverehrung, die die neuen Bedürfnisse befriedigen und sich den neuen Kenntnissen und Lebensformen anpassen kann, in der Ausbreitung der kirchlichen und staatlichen Sphäre auf den verschiedenen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens eine wichtige Rolle zuteil wird. Die Heiligenverehrung wird somit auch zu einer Form der Ausübung und Legitimation der Macht, der Regenerationsbestrebungen am Ende des Mittelalters, die zur Bewahrung der gesellschaftlichen und kirchlichen Stabilität in großem Maße beigetragen haben.⁵⁾

Das 17./18. Jahrhundert wird von der vorangehenden Epoche durch tiefe ideelle, politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Veränderungen getrennt, die auch in der Kultgeschichte ein neues Kapitel eröffnen. Die zwei grundlegenden Probleme des 17. Jahrhunderts waren der Kampf gegen die Türken und die Gegenreformation. Dieser Umstand bekundet sich in der Verehrung mehrerer Heiligentypen (Nationalheilige, „Jesuitenheilige“ wie Ignatius, Katakombenheilige) und determiniert grundlegend die Anfänge der barockzeitlichen Verehrung. Der türkenfeindliche Zug erscheint im Kult um die Mitte des 17. Jahrhunderts, als die Türken schon seit mehr als einem Jahrhundert etwa ein Drittel des Landes unterworfen hatten und fortgesetzt um das restliche Gebiet des ungarischen Königtums kämpften. Der Grund dieses verhältnismäßig späten Auftretens ist nicht im Kampf gegen die Türken selbst zu suchen, sondern in der verspäteten Herausbildung der Barockkultur, in der das Suchen nach heroischen Idealen eine wesentliche Rolle spielt. Andererseits muß man auch in Betracht ziehen, daß die türkische Macht ihre immer öfter wiederholten Angriffe in der Mitte des 17. Jahrhunderts begonnen hatte und die sich zur Wehr setzenden und manchmal zum Gegenangriff übergehenden Hochadeligen einem immer stärkeren Druck ausgesetzt waren. Der Wiener Hof hatte diesem Kampf zu dieser Zeit noch nicht seine Hilfe zukommen lassen und sogar alle Gegenangriffe streng verboten. Da nun der türkenfeindliche Zug der Heiligenverehrung einen aktiven Kampf, das heißt ein den Bestrebungen des Wiener Hofes geradezu gegensätzliches Programm bedeutete, hat dieser Zug zugleich auch eine habsburgfeindliche Tendenz innegehabt. Damit wird der auch schon aus anderen Quellen bekannte Prozeß angedeutet, daß die früher habsburgtreuen ungarischen Hochadeligen auf Grund der unterschiedlichen Beurteilung des Türkenkampfes in Opposition zum Hof gerieten.⁶⁾

Fast gleichzeitig mit dem Aufkommen des türkenfeindlichen Zuges tritt im Kult der andere entscheidende Faktor dieser Epoche in Erscheinung: die Gegenreformation. Die 1670er, 1680er Jahre waren die aktivste Periode der Gegenreformation in Ungarn, wobei die katholische Kirche dem Kult der Heiligen eine besondere Rolle zugedacht hatte. Der Jesuitenorden, der die Idee der Gegenreformation am konsequentesten vertrat, hat diese Zielsetzungen auch als seine eigenen anerkannt, weshalb die Jesuiten zu den bedeutendsten Verbreitern des Kultes der mit neuen Aufgaben versehenen alten und neuen Heiligen gehörten. Es ist daher zu verstehen,

daß der erste, verhältnismäßig schnell vorbeigegangene Abschnitt der barockzeitlichen Entwicklung, die Verbreitung des Jesuitenbarocks in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, sich auf dem Gebiet der Heiligenverehrung als ein langer, bis in die zweite Hälfte des 17., ja sogar bis in die erste Hälfte des 18. Jahrhunderts durchgehender Prozeß erwies.⁷⁾

Der türkenfeindliche Zug im Kult ist zuerst in den Territorien zu finden, die an den von den Türken besetzten Landesteil angrenzen, d. h. in den Österreich benachbarten Gebieten Transdanubiens; der gegenreformatorische Zug hingegen ist in erster Linie im königlichen Landesteil und in Transsylvanien zu beobachten, die von der Reformation am meisten betroffen waren. Das weist darauf hin, daß die innere Struktur der Verehrung sich durch die Zerstückelung des Landes in drei Teile, durch die darauffolgenden gesellschaftlichen Veränderungen und durch die Reformation stark verändert hat. Bedeutende Unterschiede in Raum und Zeit, Inhalt, Form und Intensität sind damit zustande gekommen. In jenen Territorien, wo sich die türkische Verwüstung nicht so stark ausgewirkt hatte bzw. welche ohne Unterbrechung katholisch geblieben sind (einige Teile des Komitats Somogy, die Umgebung von Szeged und Gyöngyös, die Szekler im Komitat Csik), blühte der mittelalterliche Kult vermutlich ungebrochen weiter. Die Auswirkungen des Tridentinums sind hier nur viel später und indirekt zur Geltung gekommen.⁸⁾ Mehrere archaische Züge der Heiligenverehrung sind hier erhalten geblieben, und die neuen Heiligen des Barock konnten sich trotz ihres frühen Erscheinens nur schwer durchsetzen. In jenen Territorien hingegen, wo die Türkenherrschaft bzw. die Reformation die Kontinuität der Verehrungsformen unterbrochen und nach der Befreiung von den Türken und mit der Gegenreformation ein neues Leben begonnen hatte, erscheint die Verehrung der neuen Heiligen im Verhältnis zu den anderen Landesteilen zwar meistens verspätet, verdrängt dann aber ziemlich leicht die alten Kultformen.

Die Veränderung der Kultdynamik ist am unmittelbarsten an Hand der Beispiele einiger Heiligen, die schon im Mittelalter bekannt waren, zu beobachten. Mit der Unterbrechung der Tradition durch die Türkenherrschaft und durch die Reformation ist es in erster Linie zu erklären, daß die Verehrung mehrerer Heiliger in der Barockzeit nicht mehr zu neuem Leben erstand und in einigen Fällen nur sporadische Kultspuren zu finden sind (Wolfgang, Helena, Brictius, Hedwig, Thomas Becket).

Zur Verminderung der Verehrung einiger Heiliger hat die Veränderung bzw. Abschwächung der Position der kultragenden sozialen Schichten beigetragen. Die Verehrung der Heiligen, die in erster Linie von den inzwischen assimilierten mittelalterlichen Siedlern aus dem Rhein- und Maasgebiet vermittelt worden war, ist dafür ein gutes Beispiel (Servatius, Lambert, Quirinus, Ägidius).⁹⁾ Mehrere, im Mittelalter in weiten Kreisen verehrte Heilige verlieren jedoch ihre Aktualität: ein Teil ihrer Patronate wird von anderen Heiligen übernommen, infolgedessen die früheren Funktionen des Heiligen in kleinerem oder größerem Maße eingeschränkt werden. Als Grund der Kultübertragung kann teils das gesteigerte Hervortreten der Verehrung schon bekannter Heiliger, teils das Auftreten des Kults mehrerer, bisher unbekannter Heiliger genannt werden (Margarete von Antiochien wird durch Anna, Nikolaus durch Johannes von Nepomuk, Erzmärtyrer Stephan durch König Stephan, Antonius der Eremit durch Antonius von Padua, Alexius durch Herzog Emmerich und Aloysius von Gonzaga, Agatha durch Florian abgelöst). Die Veränderung der Kultdynamik wird auch in der barockzeitlichen Entfaltung der Verehrung einiger Heiliger sichtbar, die schon im Mittelalter bekannt waren (z. B. Anna). Das kann zum Teil durch die Entstehung neuer Andachtsformen, zum Teil durch die Erhöhung der religiösen Bedürfnisse der neuen kultragenden Schichten erklärt werden. Dabei muß man auch noch die reiche Variationsfähigkeit des barocken Denkens in Betracht ziehen, die aus den Attributen der Heiligen die Herausbildung zahlreicher neuer Patronate ermöglichte.

Ein weiteres Moment der Kultdynamik in der Barockzeit ist die zunehmende Differenzierung der offiziellen (kirchlichen) und nichtoffiziellen (volkstümlichen) Kultschichten. Die nichtoffiziellen Erscheinungsformen der Verehrung sind in erster Linie dort faßbar, wo sie von der kirchlichen Auffassung abweichen oder ihr entgegenstehen (Demetrius, Unschuldige Kinder, Georg, Drei Könige, Johannes der Täufer, Luzia, Petrus). Dieser Vorgang der Absonderung wird nach den spätmittelalterlichen Anfängen in der Barockzeit immer auffälliger und entfaltet sich infolge der aufgeklärten josephinischen Pastoralpraxis, die die Absichten des Tridentinums erst in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in weiten Kreisen verwirklichen konnte. Die Erklärung für die Absonderung liegt teils in der grundsätzlichen Veränderung der kirchlichen Sicht der Heiligenverehrung, teils in der Veränderung der gesellschaftlichen Bedürfnisse. Die aus der kirchlichen Praxis verdrängten,

von den liturgischen Wurzeln abgelöst oder spontan entstandenen nichtoffiziellen Kultformen sind auch als eine Reihe von Versuchen zum Verstehen und Näherbringen der Heiligengestalten zu interpretieren, die dann kirchlicherseits entsprechende Gegenreaktionen mit abwechselnder Intensität ausgelöst haben. Die Beseitigung der als „profan“ empfundenen Elemente aus dem offiziellen Kult bedeutet aber gewöhnlich nicht das vollständige Verschwinden des Kultes: Die Verehrung des Heiligen kann auch dann weiterleben, wenn die kirchliche Unterstützung des Kultes inzwischen abnimmt oder nur die offiziellen Erscheinungsformen gefördert werden. In diesen Fällen muß man in gesteigertem Maße mit der Möglichkeit rechnen, daß die „volkstümliche“ Verehrung eines Heiligen im 19./20. Jahrhundert den früheren Zustand des Kultes besser widerspiegelt als die Verbreitung der offiziellen kirchlichen Verehrungsformen.

Die zwei bedeutendsten Entwicklungsmomente am Anfang der barockzeitlichen Heiligenverehrung, der Kampf gegen die Türken und die Gegenreformation, verlieren im 18. Jahrhundert ihre Bedeutung immer mehr. Parallel damit nimmt die führende Rolle der herrschenden Schichten – diejenige der Dynastie, der Aristokratie und des Klerus – zu. Es dringt aber auch die Verehrung der Heiligen der unteren Gesellschaftsschichten in den Vordergrund. Bei der Untersuchung der Verehrung auf Grund der kulttragenden Schichten kann man feststellen, was für eine Rolle die verschiedenen Schichten in der Kultentwicklung gespielt haben. Dabei achten wir besonders auf die Förderung und Rezeption des Kultes, auf die Trennung und Verknüpfung der zwei Vorgänge und auf die Reflexionen der Kultpropaganda in den verschiedenen Gesellschaftsschichten. Zuerst behandeln wir jene Heiligen, deren Verehrung in erster Linie in der Kultpropaganda greifbar wird, dann kommen jene, deren Verehrung durch die Rezeption des Kultes besonders gut charakterisierbar ist. Diese Einteilung gibt gut die grundsätzliche Zweiteilung der barockzeitlichen Gesellschaft in aktive und passive Gesellschaftsschichten wider, wenn auch das Ausmaß dieser Aktivität bzw. Passivität in den einzelnen Schichten und auch zeitlich recht unterschiedlich sein kann.¹⁰⁾

Nach der relativen Verflachung am Ende des Mittelalters blüht die Verehrung der Nationalheiligen (Stephan, Emmerich, Ladislaus; dem barockzeitlichen Begriff der Nation entsprechend gehören auch Martinus, Adalbert und Gerhard hierher) im 17./18. Jahrhundert durch die gemeinsamen Bestrebungen der Dynastie, der

Aristokratie und des Klerus wieder auf.¹¹⁾ Im Kult überlagern sich mehrere historische Schichten, und diese Schichten verändern sich auch während der Barockzeit. Am Beispiel der Nationalheiligen kann man die Verknüpfung des Kultes mit der Geschichte der Nation beobachten: Die Heiligen sind mit der Konzeption des *Regnum Marianum*¹²⁾ verflochten und werden zuerst in das türkenfeindliche und gegenreformatorische, dann in das national-dynastische Ideensystem eingebaut. Am Ende des 18. Jahrhunderts meldet sich im Kult verhüllt ein antidynastischer Zug zu Wort als Ausdruck der Auffassung von der Illegitimität der Regierung des Hauses Österreich in Ungarn.¹³⁾

Neben der Unterstützung der Verehrung der ungarischen Nationalheiligen hat die Dynastie auch den Kult ihrer eigenen Heiligen (Joseph, Leopold, Marco d'Aviano, Johannes von Nepomuk, Theresia von Avila, Karl Borromäus) im Sinne der *Pietas Austriaca* und der habsburgischen Staatskonzeption mit großer Aufmerksamkeit gefördert.¹⁴⁾ Ähnlich wie die Herrscherhäuser des Mittelalters hat die Dynastie für sich die religiöse Verehrung beansprucht, in der der Gedanke des apostolischen Königtums und der *Domus Austriae* miteinander verschmolzen. Dieser Vorgang zeigt sich gut in den gemeinsamen Darstellungen der ungarischen Nationalheiligen und der Heiligen der Dynastie in der barocken Ikonographie. Im Kult dieser Heiligen spiegelt sich somit außer der herrschaftlichen Repräsentation sowohl die Idee der staatlichen Intervention in die kirchlichen Angelegenheiten als auch eine religiöse Unterstützung des höfischen Absolutismus und eine Bekräftigung der Zusammengehörigkeit der habsburgischen Länder. Die Vermittlerrolle der Kirche im Kult der dynastischen Heiligen hebt andererseits hervor, daß die Kirche in der untersuchten Epoche auch als ein ausübendes Organ des aufgeklärten Absolutismus fungierte.¹⁵⁾ Schließlich läßt sich mit Hilfe der Kultformen dieser Heiligen auch ziemlich gut nachweisen, wie die Haltung des Herrscherhauses zuerst für die Hofkreise, später für das Bürgertum und zuletzt auch für die Landbevölkerung als Vorbild wirkte.

Ähnlich wie die Dynastie hat auch die Aristokratie ihre eigenen Heiligen und Kultformen, die in erster Linie die Religiosität des Hochadels charakterisieren. Unter diesen Heiligen finden wir sowohl jene, die schon im Mittelalter verehrt worden waren (Hubert, Sigismund, Christina, Mauritius, Achatius, Walpurga), als auch solche, die erst in der Barockzeit bekannt wurden (Peregrinus, Thekla, Genovefa, Judas Thaddäus).¹⁶⁾ Der aktive Beitrag

des Hochadels zum Kult war im 17. Jahrhundert bedeutender, seine Teilnahme an der Kultverbreitung im 18. Jahrhundert hingegen beträchtlich kleiner. Diese Veränderung hängt mit dem am Anfang des 18. Jahrhunderts einsetzenden Vorgang zusammen, während welchem der ungarische Hochadel sich an die Wiener Aristokratie anzupassen beginnt. Es ist daher zu verstehen, daß seine kultfördernde Tätigkeit in dieser Zeit sich in erster Linie auf die Übernahme der Wiener Kultströmungen (familiäre Schutzpatrone, Schutzpatrone der Dynastie) beschränkt und diese nur selten ein größeres Echo in den breiteren Gesellschaftsschichten findet.

In der Geschichte der barockzeitlichen Heiligenverehrung müssen wir dem weltlichen Klerus und besonders dem Ordensklerus eine hervorragende Bedeutung beimessen, weil deren kultfördernde Tätigkeit ohne Zweifel die größte Wirkung hatte. Um die Verwirklichung der Maßnahmen des Tridentinums hat sich in erster Linie der Weltklerus bemüht. Die Wirkung dieser Bestrebungen auf den Heiligenkult kann als bedeutend bezeichnet werden (Augustinus, Ambrosius, Hieronymus, Abraham, Dismas, Maria Magdalena, Allerheiligen). Die Franziskaner betreuten in erster Linie die unteren Volksschichten und haben den Kult jener Heiligen getragen, die diesen Schichten näherstanden (Antonius von Padua, Franz von Assisi, Elisabeth von Ungarn).¹⁷⁾ Als direkte Brücke zwischen Dynastie und Volk hat der neue Orden der Jesuiten hingegen seine Tätigkeit hauptsächlich im Kreis des Adels und des städtischen Bürgertums ausgeübt: Neben der Verbreitung des Kultes der Ordensheiligen (Ignatius von Loyola, Franz Xaver, Aloysius von Gonzaga) waren sie die Ausarbeiter und Verbreiter der Regnum-Marianum-Konzeption und auch Kultträger mehrerer neuer Barockheiliger (Stanislaus Kostka).¹⁸⁾ Die anderen Orden haben sich meistens um den Kult ihrer eigenen Ordensheiligen bemüht, diese Versuche bewegen sich aber bis auf einige Ausnahmen in dem engen Rahmen des gegebenen Ordens.

Hier müssen wir einiges über eine der typischen Erscheinungen der barockzeitlichen Heiligenverehrung sagen, nämlich über den Kult der Katakombenheiligen, der sowohl vom Weltklerus als auch von den verschiedenen Orden getragen wurde.¹⁹⁾ Der Kult ist ein gutes Beispiel für die Einführung der Verehrung früher unbekannter Heiliger und ihrer Reliquien sowie für die äußere Steuerung bzw. Lenkbarkeit der Heiligenverehrung. Die Verehrung der Katakombenheiligen scheint auch für die historische Entwicklung anderer kirchlicher Andachtsformen paradigmatisch zu sein: Durch

ihr Beispiel kann man die verschiedenen Phasen des Kultes von der Verbreitung über die Ausweitung bis zum Abklang Schritt für Schritt verfolgen. Der direkte kulttragende Faktor ist fast immer greifbar: In den meisten Fällen eine kirchliche (Erzpriester und Orden), manchmal aber eine weltliche (Kirchenstifter) Intention, worauf dann die späteren Äußerungen des Kultes zurückführbar sind. Die Kultströmung ist von der zweiten Hälfte des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts zu finden, ihre volle Entfaltung fällt in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts ist im Kult der türkenfeindliche Zug stärker, im 18. Jahrhundert tritt dann die repräsentative bzw. Prestigefunktion der Katakombenheiligen hervor. Das Ziel der Erwerbung der Reliquien aus Rom liegt in dieser Zeit zum Teil in der Förderung des Ruhmes eines Kultortes, in der Erhöhung des sakralen Ansehens einer neuen Kirche oder einer neuen Diözese sowie in der Stärkung des „sanctitatis loci“. Andererseits verknüpft sich der Kult in dieser Zeit oft mit der Marienverehrung bzw. mit der Verehrung der ungarischen Nationalheiligen, was darauf hinweist, daß der Kult mit den Rekatholisierungsmaßnahmen der Zeit nach der Reformation zusammenhängt. Wir finden mehrere Hinweise auch darauf, daß das Ziel der Kultförderung die Verknüpfung der verschiedenen Nationen ist, in der Verehrung eines früher allen unbekannten, jetzt aber schon allen bekannten Heiligen.

Ein wichtiger Teil der Kultverbreitung ist die feierliche Translation der Reliquien, später dann das Begehen der jährlichen Märtyrerfeste. Der charakteristischste Zug der Kultrezeption ist jener, daß der Kult immer im Rahmen einer lokalen Verehrung bleibt; er kann die Grenzen des Einzugsgebietes einer Diözese, eines Wallfahrtsortes oder einer Kirche niemals überschreiten. Die tatsächliche Rezeption des Kultes wird an den „volkstümlichen“ Funktionen der Katakombenheiligen erkennbar: der Verehrung der Heiligen als Wundertäter und als Namenspatron. Ein bezeichnender Zug des Kultes ist auch die Tatsache, daß sich bei den Katakombenheiligen keine speziellen Patronate herausgebildet haben, diese Heiligen fügen sich nicht in den weiteren Spezialisierungsprozeß der barockzeitlichen Heiligenverehrung ein. Neben dem lokalen Charakter der liturgischen Verehrung hat auch die Tatsache wesentlich dazu beigetragen, daß sich einerseits die Katakombenheiligen keine landesweite Bedeutung erwerben konnten, andererseits bringt das Abbrechen der kulttragenden Faktoren, die am Anfang viel in Bewegung gesetzt und einen schnellen Aufschwung

im Kult hervorgebracht haben, in fast allen Fällen den Abklang bzw. das Verschwinden der Verehrung selbst mit sich. Zum Absterben des Kultes hat auch beigetragen, daß die Katakombenheiligen abweichend von den anderen Heiligen keine Legenden hatten. Das über sie zustande gekommene Bild hat aus Mangel an persönlichen Zügen meistens nur Allgemeinheiten aufweisen können. Dazu kam noch der um die Wende des 18./19. Jahrhunderts immer stärker werdende Zweifel an der wundertätigen Kraft der Heiligen, was mit der zunehmenden Kritik an der Reliquienverehrung und mit dem Auftauchen der neuen Kultströmungen im 19. Jahrhundert die Veränderung des Verhältnisses zu den Heiligen und die stufenweise Verdrängung der Katakombenheiligen aus dem Kult zur Folge hatte.²⁰⁾

All diese Vorgänge beweisen, daß die herrschenden Schichten und die Repräsentanten der Kirche eine der grundsätzlichen gesellschaftlichen Basen der barockzeitlichen Heiligenverehrung darstellen. In den breiteren Gesellschaftsschichten (Bürgertum, Bauerntum) kann man in erster Linie den Kult jener Heiligen finden, die alle irgendwie an die existenziellen Situationen des Lebens anknüpfen. Obwohl die Verehrung der verschiedenen Todespatrone (Michael, Raphael, Barbara) und Krankheitspatrone (Apostel Johannes, Kosmas und Damian, Odilia, Dionysius, Blasius), der Wetter- (Urban, Medardus, Donatus, Elisäus, Bartholomäus, Johannes und Paulus, Isidor, Wenzeslaus, Markus) und Viehpatrone (Leonhard, Wendelin) in allen sozialen Schichten von der Aristokratie bis zum Bauerntum nachweisbar ist, war sie doch am meisten im Bauern- und Bürgertum verbreitet, da diese die unmittelbarste Verbindung mit den erwähnten Heiligen in den Grundsituationen ihres Lebens hatten.²¹⁾ Die starke Verehrung der Heiligen, die mit dem landwirtschaftlichen Leben zusammenhängen (Wetter- und Viehpatrone), ist beim Bauern- und Bürgertum mit dem vorherrschenden Agrarcharakter des Landes zu erklären. Die Teilnahme des Adels an der Verehrung dieser Heiligen hängt hingegen in erster Linie damit zusammen, daß das Verhältnis des Mittel- und Kleinadels zu diesen Schichten auch in der Barockzeit als patriarchalisch bezeichnet werden kann und der Adel mit jenen Schichten, die an der Produktion direkt teilhatten, durch enge Interessensgleichheit verbunden war. Die gesellschaftlichen Zusammenhänge der Verehrung der Pestheiligen (Sebastian, Rochus, Rosalia) werden in einer zeitgenössischen Flugschrift besonders anschaulich dargestellt: Hier wird die Pest als eine verdiente Strafe

bezeichnet, und als Ursache für die Strafe wird die grausame und tyrannische Herrschaft, die von den staatlichen Führern mißachtete Justiz, die Unterdrückung der Armen und der Wucher durch die Behörden genannt.²²⁾ Diese Gesellschaftskritik zwischen den Zeilen beleuchtet zugleich auch jenen Zug des Kultes der Pestheiligen, der die gesellschaftlichen Probleme auf transzendente Ebene zu transponieren und dort aufzuheben versucht.

Als selbständige kulttragende Schicht meldet sich in der Barockzeit die Gruppe der Siedler und Einwanderer, die aus süddeutschen Gebieten gekommen sind.²³⁾ Ihre Rolle ist in der Vermittlung der neuen europäischen Kultströmungen auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts ähnlich wie zuvor schon im 13. und 14. Jahrhundert ziemlich bedeutend. Die Verehrung einer Gruppe der von ihnen vermittelten Heiligen (Vierzehn Nothelfer, Vitus, Christophorus, Valentinus, Florian, Kilian, Gertrud) verbleibt zwar in dem engeren Rahmen der Einwanderer, die Verehrung der anderen Gruppe verbreitet sich aber über diesen Rahmen hinaus. Zu der letzteren gehören die von den Siedlern mitgebrachten Krankheits- und Seuchenpatrone, Wetter- und Viehpatrone wie auch die Patrone einiger Berufe. Wegen des Mechanismus der Ansiedlungen ist aber nur selten ein Zusammenhang zwischen den einzelnen Einwandererwellen und der zeitlich-räumlichen Verbreitung des Kultes der von ihnen vermittelten Heiligen zu finden. So wissen wir zum Beispiel, daß die ersten deutschen Siedler größtenteils Handwerker waren. Das ist die Ursache dafür, daß die von ihnen mitgebrachten Handwerkerpatrone verhältnismäßig früh erscheinen. Die frühesten Kultspuren der charakteristischen deutschen „Bauernheiligen“ finden wir etwas später, nach der Ankunft der ersten ackerbautreibenden Siedler.

Viel kleiner als die Rolle der deutschen Einwanderer ist die Bedeutung der Schülerschaft und der Handwerker als selbständige kulttragende Schicht. Die Zunahme der Rolle der Schülerschaft hängt mit dem Aufschwung des Unterrichts zusammen. Was den Kult der von ihnen verehrten Heiligen (Katharina, Gregorius, Lazarus, Susanna) betrifft, muß man in gesteigertem Maße mit der kulttragenden Tätigkeit des Welt- und Ordensklerus rechnen, der den Unterricht durchgeführt hat.²⁴⁾ Als selbständige kulttragende Gesellschaftsschicht sind am schwersten die Handwerker zu erfassen. Den Grund dafür muß man in der Rückständigkeit des Handwerks im Lande, in der verhältnismäßig geringen Zahl des städtischen Bürgertums, das mehr oder weniger als gewerbetreibend

bezeichnet werden kann, und in der Entwicklungsunfähigkeit des Zunftwesens suchen. Diese Situation wird z. B. dadurch gut beleuchtet, daß die Betreuung des Altars eines Heiligen wegen der hohen Erhaltungskosten regelmäßig mehreren Zünften zugeteilt wird. Einen von den anderen Zünften abgrenzbaren Patron haben nur die Goldschmiede, die unter den Handwerkern eine spezielle Rolle gespielt haben (Eligius). Nur sie können wir als selbständige, von den anderen Gesellschaftsschichten unabhängige Kultträger unter den Handwerkern im engeren Sinn betrachten.²⁵⁾ Diese Situation ist im Grunde genommen mit der Lage am Ende des Mittelalters identisch, als unter den Handwerkern nur die Goldschmiede als selbständige Kultträger eines Heiligen aufscheinen.

Am Ende der Übersicht sei noch einmal die am Anfang der Arbeit angedeutete Zielsetzung in Erinnerung gerufen. Die Hauptaufgabe lag darin, die gesellschaftliche Bedeutung der barockzeitlichen Heiligenverehrung und die historische Entwicklung der sich in ihr widerspiegelnden kulturellen Vorgänge zu skizzieren sowie jene wichtigeren wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und mentalitätsgeschichtlichen Zusammenhänge anzudeuten, die das Verständnis der kulturvermittelnden Rolle der Heiligenverehrung ermöglichen. Die kulturellen Funktionen der Heiligenverehrung erwiesen sich als besonders vielfältig: Die traditionellen Kultformen werden immer wieder mit aktuellen Problemen erfüllt und streben nach Antworten auf die wichtigsten Fragen der Zeit. Andererseits kommen auch die neuen Kulte im Zusammenhang mit den aktuellen gesellschaftlichen Bedürfnissen einer Zeit zustande, um dann, konventionell werdend, wichtige gesellschaftliche Probleme widerzuspiegeln oder, ihre Aktualität verlierend, stufenweise in den Hintergrund gedrängt zu werden.

Dem Funktionswandel der Heiligenverehrung folgend, konnten wir nachweisen, daß die kulturellen Funktionen des Kultes sich manchmal in expliziter Weise manifestieren, in den meisten Fällen aber implizit und latent zum Ausdruck kommen. Ein wenig vereinfachend könnten wir sagen, daß diese Funktionen parallel zur gesellschaftlichen Entwicklung immer differenzierter werden und sich damit auch in einer immer verhüllteren Form zeigen. Die Differenzierung der Kultfunktionen wird durch das immer komplexere Beziehungssystem gezeigt, in welchem wir zunehmend reichere Erscheinungsformen des Kultes und das gegenseitige Aufeinandereinwirken der Kultschichten antreffen. Mit der Darstellung der kulttragenden Schichten auf den verschiedenen Ebenen

der religiösen Erfahrung und mit unserer Auffassung von den Äußerungen der Verehrung als einer Ausdrucksform und als Teil des Handlungssystems der Gesellschaft konnten wir schließlich sowohl auf die Veränderungen im Verhalten der Kultheilnehmer als auch auf die Wandlungen jener verborgenen Vorstellungen schließen, die in diesen Schichten unabhängig voneinander lebendig waren und während gegebener historischer Bewegungen determinierend wirken konnten.

In diesem kurzen Überblick konnte es nur zum Teil gelingen, die wichtigsten Entwicklungen in der barockzeitlichen Kultgeschichte aufzuzeigen. In der Beurteilung der Auswirkungen des Tridentinums auf den Heiligenkult wird z. B. die Untersuchung der zeitlichen Veränderung der den Heiligen zugeschriebenen Fürbitter- bzw. unmittelbaren Hilfsfunktionen nach Gesellschaftsschichten eine entscheidende Bedeutung haben. Weiterhin erscheint auch die Frage der Gestaltung der Beziehungen zwischen der Anregung bzw. Erhaltung des Kultes und den sogenannten „spontanen Äußerungen“ in je einer bildkünstlerischen oder literarischen Gattung als einer Erforschung würdig.²⁶⁾ Wichtig wäre es auch, den Vorgang eingehender zu analysieren, wie die Veränderung des Verhältnisses zum Transzendentalen und die Wandlung der Vorstellungen der Kultheilnehmer über ihre eigene existenzielle Situation sich in der Verehrung widerspiegelt. Einer weiteren Analyse bedarf auch die alternative Auffassung der im Kult miteinander verknüpften kulturellen Schichten, die Vielfalt der lokalen Kultformen und die Typologie und Rivalisierung der Heiligen. Besonders nützlich wäre es schließlich, etwas mehr auch darüber zu wissen, was für eine Rolle die Heiligenverehrung in der Stärkung der gemeinschaftlichen Situation des einzelnen Menschen spielte, wie sie als Grund für die Herausbildung der Zusammengehörigkeit von verschiedenen Gruppen und Gebieten, für die Herausbildung der symbolischen, gesellschaftlichen, territorialen und kulturellen Identität funktionierte. All diese Fragen deuten schon die weiteren Forschungsaufgaben an.

Anmerkungen:

1. Bálint, Sándor: Karácsony, húsvét, pünkösd (Weihnachten, Ostern, Pfingsten). Budapest 1976; ders.: Ünnepi kalendárium (Festkalender). 2 Bde., Budapest 1977.

2. Vgl. z. B. Zender, Matthias: Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Düsseldorf 1959; – ders.: Entwicklung und Gestalt der Heiligenverehrung zwischen Rhein und Elbe im Mittelalter. Münster 1970; – Cox, Heinrich L.: Die kulturräumliche Stellung der Rheinlande im volksreligiösen Bereich im ausgehenden 19. und zu Anfang des 20. Jahrhunderts. Vortrag anlässlich der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft am 27. 9. 1982 in Bonn, Sektion für Volkskunde.

3. Pásztor, Lajos: A magyarság vallásos élete a Jagellók korában (Ungarische Frömmigkeit in der Jagello-Zeit). Budapest 1940.

4. Fügedi, Erik: A 15. századi magyar arisztokrácia mobilitása (Die Mobilität der ungarischen Aristokratie im 15. Jahrhundert). Budapest 1979; – Mályusz, Elemér: Egyházi társadalom a középkori Magyarországon (Kirchliche Gesellschaft im mittelalterlichen Ungarn). Budapest 1971; – Szűcs, Jenő: Városok és kézművesség a XV. századi Magyarországon (Städte und Handwerk in Ungarn im 15. Jahrhundert). Budapest 1955.

5. Vgl. Vauchez, André: La sainteté en Occident aux derniers siècles du moyen âge. Rom 1981.

6. Galavics, Géza: Hagyomány és aktualitás a magyarországi barokk művészetben – XVII. század (Tradition und Aktualität in der barockzeitlichen Kunst in Ungarn – 18. Jahrhundert). In: Magyarországi reneszánsz és barokk. Hrsg. von Géza Galavics, Budapest 1975, S. 231–277.

7. Meszlényi, Antal: A magyar jezsuiták a XVI. században (Die ungarischen Jesuiten im 16. Jahrhundert). Budapest 1931; – Jánosi, Gyula: Barokk hitélet Magyarországon (Ungarisches Glaubensleben im Zeitalter des Barock). Pannonthalma 1935.

8. Bálint, Sándor: Népi vallásosságunk öröksége (Das Erbe unserer Volksreligiosität). In: Teológia 1976/2. S. 85–87.

9. Székely, György: Wallons et italiens en Europe Centrale aux XI^e–XVI^e siècles (= Annales Univ. Scient. Budapestini de Rol. Eötvös nom. Sect. Hist. 6). Budapest 1964.

10. Hermann, Eged: A vallásos ember a barokk korban (Der religiöse Mensch in der Barockzeit). In: Magyar művelődéstörténet IV. Hrsg. Sándor Domanovszky, Budapest 1942.

11. Sinkó, Ferenc: Régi magyar szentség (Alte ungarische Heiligkeit). In: Vigilia 1976/7. S. 444–450; – Tömöry, Edit: Az aacheni magyar kápolna története (Die Geschichte der Ungarischen Kapelle in Aachen). Budapest 1931; – Csapodi, Csaba: Kinek tartották Szent Istvánt a 18. században (Für wen hat man den hl. Stephanus im 18. Jahrhundert gehalten)? In: Regnum, 1936. S. 346–356; – Karsai, Géza: Szent István király tisztelete (Die Verehrung des Königs hl. Stephanus). Budapest 1938; – Holovics, Flórián: A Szent Jobb hazatérése (Die Rückkehr der Hl. Rechten Hand König Stephans). In: Vigilia 1971/8. S. 554–555.

12. Németh, László: A Regnum Marianum állameszme a magyar katolikus megújulás korában (Die Regnum-Marianum-Konzeption im Zeitalter der ungarisch-katholischen Erneuerung). In: Regnum, 1940–41, S. 223–292.

13. Galavics, Géza: Program és műalkotás a 18. század végén (Programm und Kunstwerk am Ende des 18. Jahrhunderts). Budapest 1971.

14. Kelényi, B. Ottó: Marco d'Aviano és a barokk állammisszió (Marco d'Aviano und die barockzeitliche Staatsmystik). In: *Regnum*, 1936. S. 177–224; – Kozák, Károly: Győr-Sopron megyei háromszög alaprajzu építmények (Bauobjekte mit triangulärem Grundriß im Komitat Győr-Sopron). In: *Arrabona* 2/1960. S. 87–98; – Galla, Ferenc: Borromei Szt. Károly hatása Magyarországon (Die Wirkung von Karl Borromäus in Ungarn). In: *Theologie*, 1938. S. 292–300; – vgl. Coreth, Anna: *Pietas Austriaca*. Wien 1982.

15. Mezler-Andelberg, Helmut J.: Johannes von Nepomuk – ein Patron des alten Österreich? In: 250 Jahre hl. Johannes von Nepomuk. Katalog der IV. Sonderchau des Dommuseums zu Salzburg, Mai bis Oktober 1979. Salzburg 1979. S. 43–51.

16. Szentkláray, Jenő: Mercy Claudius Florimund kormányzata a temesi bánágban (Die Regierung von Mercy Claudius Florimund im Banat von Temes). Budapest 1909; – György, Lajos: A Genovéva-legenda és népkönyv története (Die Geschichte der Genovefa-Legende und des Volksbuches über Genovefa). Budapest 1929.

17. Takács, Ince: Magyar ferences élet és aszketikus kiadványok, különös tekintettel a XVII–XVIII. századra (Leben und asketische Werke der ungarischen Franziskaner, insbesondere im 17./18. Jahrhundert). Budapest 1942; – Tamás, Péter: Telek József élete és műve (Leben und Werk von József Telek). Budapest 1948.

18. Jánosi, Gyula (wie Anm. 7); – Csátkai, Andreas: Beiträge zu den mitteleuropäischen Darstellungen des Todes des heiligen Franz Xaver im 17. und 18. Jahrhundert. In: *Acta Historiae Artium* 1969, S. 293–301.

19. Achermann, Hansjakob: Die Katakombenheiligen und ihre Translationen in der schweizerischen Quart des Bistums Konstanz. Stans 1979.

20. Tüskés, Gábor – Knapp, Éva: Fejezet a barokk kori szentkultusz történetéből – a katakombaszentek tisztelete (Ein Kapitel aus der Geschichte der barockzeitlichen Heiligenverehrung – der Kult der Katakombenheiligen). In: *Népi kultúra – népi társadalom* XV. Budapest (im Druck).

21. Gulyás, Éva: Die Verehrung des heiligen Wendelin in Ungarn. In: *Jahrbuch für Volkskunde*, 1981, S. 197–206.

22. Szilárdfy, Zoltán: Kegyéptípusok a pestisjárványok történetében (Gnadenbildtypen in der Geschichte der Pestseuchen). In: *Orvostörténeti közlemények*, Suppl. 11–12. Budapest 1979, S. 207–236, bes. 207.

23. Hermann, Egyed: Telepitések a XVIII. században (Ansiedlungen im 18. Jahrhundert). In: *Katolikus Szemle* 1936/2.

24. Földesi, Béla: Adalékok a magyarországi Gergely-járás történetéhez (Angaben zur Geschichte der Gregorius-Spiele in Ungarn). In: *Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához* 9. Hrsg. Mihály Hoppál, Budapest 1981. S. 119–176.

25. Ballagi, Aladár: Kecskeméti W. Péter ötvöskönyve (Das Wanderbuch des Goldschmiedes von W. Péter aus Kecskeméti). Budapest 1884.

26. Vgl. Kapner, Gerhardt: Barocker Heiligenkult in Wien und seine Träger. Wien 1978.